



París: CNRS, 2011, 311 pages

Goulard, Jean-Pierre, Karadimas, Dimitri. *Masques des Hommes. Visages des Dieux*

Juan Javier Rivera Andía



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/bifea/1534>

DOI: 10.4000/bifea.1534

ISSN: 2076-5827

Editor

Institut Français d'Études Andines

Edición impresa

Fecha de publicación: 1 agosto 2011

Paginación: 425-431

ISSN: 0303-7495

Referencia electrónica

Juan Javier Rivera Andía, « Goulard, Jean-Pierre, Karadimas, Dimitri. *Masques des Hommes. Visages des Dieux* », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En línea], 40 (2) | 2011, Publicado el 16 octubre 2013, consultado el 07 noviembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/1534> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bifea.1534>



Les contenus du *Bulletin de l'Institut français d'études andines* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Goulard, Jean-Pierre & Karadimas, Dimitri. *Masques des Hommes. Visages des Dieux*. París: CNRS, 2011, 311 pp.

Los artículos de esta compilación se originan en las ponencias presentadas en un simposio del 51° Congreso de Americanistas, llevado a cabo en Chile, hace 8 años. Lo primero que uno nota es que cada autor conoce bien los manuscritos de los otros contribuyentes, pues algunos los aluden o incluso los citan directamente. Lo que más resalta a continuación es que la mayoría de los artículos están basados en un trabajo de campo y una etnografía previos.

Jean-Pierre Goulard, en su presentación del libro, establece que el objetivo de éste es aproximarse a la máscara desde una perspectiva semiótica y en su «contexto performativo» (p. 9). Esto es, desde una perspectiva que preste atención al punto de vista de los actores, a su valor estético, a su historia y a su uso y contexto social (p. 10-11). Como también lo hará Dimitri Karadimas, en su colofón, Goulard destaca aquí algunas características generales de las máscaras. Así, en primer lugar, ellas poseen una carga estética y simbólica exacerbada, asociando a menudo lo visual con lo sonoro. Además de ser marcadores étnicos, son, ante todo, representaciones de prototipos con quienes los humanos buscan relacionarse. Esta función de establecer relaciones extraordinarias, es, a menudo, facilitada por la bebida fermentada y la ebriedad compartida.

Goulard ensaya, además, una clasificación de la máscara amazónica a partir de criterios morfológicos. A saber: las trenzadas, las tejidas, las de terracota, las de corteza, las de calabaza, las que tienen cabeza de madera, las que poseen capucha, pantalón y camisa, y, finalmente, las combinadas. Aunque da, así, una cierta idea de la variedad de materiales usados en la confección de máscaras amazónicas, creemos que tal clasificación no dice, en realidad, mucho sobre la existencia de alguna lógica detrás de tales usos. En efecto, algunas preguntas quedan sueltas: ¿Son estos todos los materiales posibles de los cuales se podría confeccionar una máscara en estas sociedades? ¿Por qué estos pueblos seleccionan ciertos materiales y no otros? ¿Por qué el criterio morfológico sería más pertinente que otros?

Finalmente, antes de concluir su presentación, el autor contrasta las actividades rituales y «museales» de las máscaras. Como es sabido, aunque las máscaras suelen usarse únicamente en un contexto ritual, «occidente» les otorga a menudo una nueva identidad, la del museo: apropiándose y sacralizándolas en las galerías o el mercado. Goulard verifica, además, que el reconocimiento y visibilidad a los que los artesanos acceden por medio de estos mercados, bien puede volverse —aunque se derive de una práctica cultural exacerbada desde fuera— una característica étnica reivindicada por su propio grupo étnico (p. 24). Ahora bien, según Goulard, la producción indígena de máscaras para los mercados ilustraría, de hecho, una búsqueda de la adhesión del otro y una aceptación de su punto de vista.

El primer artículo etnográfico del libro trata sobre lo que Aristóteles Barcelos Neto llama «el despertar de las grandes máscaras del alto Xingu». En 1997, un pueblo de esta región, los wauja, decide volver a usar las grandes máscaras rituales *atujuwá*, descritas en la década de 1940 y consideradas perdidas desde entonces. El autor no discute las razones históricas y conjeturales de este renacer pero sugiere que aunque la máscara *atujuwá* desapareciera temporalmente como entidad material, se habría mantenido, en cambio, diseminada como un modelo reducido. Los motivos gráficos de las máscaras del alto Xingu aparecerían, pues, también sobre las cerámicas y las pinturas corporales. Para entender el sistema de operaciones lógicas ilustrado por este «despertar» de las máscaras, el autor hurga en las ideas comunicadas por tales motivos gráficos (p. 32).

El segundo artículo del libro, escrito por Nathalie Petesch, se interesa en las particularidades de las máscaras karajá del Brasil (p. 55) y en su relación con las flautas, otro artefacto común en la Amazonía. En la introducción de su artículo, Petesch recuerda que objetos como las máscaras sirven a los grupos étnicos, en los marcos nacionales pluriculturales de hoy, para legitimarse y establecer una percepción de su carácter autóctono y de su autenticidad indígena. A la inversa, la ausencia de «signos exteriores de cultura» parece bastar para cuestionar la naturaleza indígena de un pueblo que, entonces, se esfuerza por rehacer su *corpus* ceremonial. Así, cuando trata este otro «despertar» por medio de museos locales, más que pensar en objetos agazapados en modalidades reducidas, a Petesch parece bastarle con la reconstrucción de fragmentos, sin preocuparse mucho por su lógica. O más bien, siguiendo las ideas de Aparecida Vilaça,

parecería estar dispuesta a aceptar que tales reconstrucciones obedecerían más bien a «una forma blanca de ser indio». Con todo, las funciones principales de las máscaras karajá serían, según la autora, permitir que la palabra de las entidades espirituales que representan pueda ser escuchada por toda la comunidad, cuyos integrantes tendrían, así, la posibilidad de entrar en contacto con ellos, adoptarlos, alimentarlos y captar sus capacidades reproductivas (p. 77).

El siguiente artículo, de Lucia Hussak van Velthem, trata de una máscara wayana. Usando un lenguaje algo críptico, la autora inicia su contribución con una suerte de conclusión densa:

«La máscara actuaría como un receptáculo de fuerzas y como una síntesis de ciertas convenciones ideológicas; su poder provendría de su capacidad de representar diferentes realidades» (p. 80).

A pesar de esto, la autora describe con detalle las máscaras wayana, sus materiales y significados.

El cuarto artículo de la compilación, de Philippe Erikson y titulado «Golpéame, pero suavemente...», es un breve recorrido por los simbolismos de los matis, a los que llama «un pueblo de sobrevivientes» (p. 107). Sus máscaras —antes secretas y hoy — representan a ciertos espíritus ancestrales, asociados a las palmeras, la estación húmeda y los desbrozos de los huertos abandonados. Además, los *mariwin* se opondrían a otra planta, el maíz, la primera en ser cosechada en los huertos nuevos. Según Erikson, es en torno a esta oposición que se articularía el rito, aunque anota que este, al mismo tiempo, trascendería dicho imaginario agrícola para adquirir una nueva significación (p. 125).

El quinto texto es de uno de los compiladores del libro: Jean-Pierre Goulard. Su artículo trata sobre el papel de la máscara en el ritual tikuna de pubertad femenina. Cuando las máscaras no habían sido aún dadas a los tikuna, sus jóvenes iniciadas partían con las entidades inmortales, en ese entonces cerca de los hombres. Sin embargo, por la negligencia de una de ellas, los espíritus se alejan y los tikuna se tornan mortales: la adquisición de las máscaras está, pues, relacionada con la pérdida de la inmortalidad. A partir de entonces, las entidades inmortales, padres de los animales, vienen aún a visitar a los humanos solo durante los rituales. Tras sus máscaras, ellas sorben, con sus pequeñas flautas, la cerveza de maíz que, si les place, los predispone bien frente a los hombres (p. 150). Como lo había subrayado ya en su presentación del libro, las máscaras son, pues, el emblema de la relación entre las divinidades y los hombres (p. 152). Este esquema recuerda también, por ejemplo, la lógica de las herranzas andinas, que buscan los mismos propósitos por medio de la alimentación de entidades consideradas como dueñas de los animales.

El sexto artículo, de Alexander Mansutti, trata de unas máscaras de los piaroa, usadas durante una variante del *yurupari*, ritual común a todo el noroeste amazónico. La mayor parte de su artículo constituye, de hecho, un texto etnográfico, correcto, con temas familiares dentro de los estudios amazónicos. Sin embargo, hay dos detalles que sorprenden un poco. Según Mansutti, la sacralidad de las máscaras

sería inferior a la de las flautas, pues se las trataría con menor circunspección que a estas (p. 180). También llama la atención que el autor considere el ritual en cuestión como una «sobrevivencia» de ciertas fiestas precolombinas (p. 155); esto es, como la expresión de una forma ritual previa al arribo de los europeos (p. 181).

El siguiente artículo, sobre los chané de la Argentina, es de coautoría de dos investigadores latinoamericanos que vienen publicando juntos desde hace varios años: Diego Villar y Federico Bossert. Su texto está dedicado a discutir ciertas perspectivas etnológicas sobre una de las máscaras de la fiesta religiosa más importante de los chané: el *areté*. Los autores cuestionan las interpretaciones de folcloristas y etnólogos que usan etiquetas como «posesión» o «reencarnación» para comprender estas máscaras. Rechazan que los chané crean que las *aña-hãti* «sean» las almas de los muertos o que estos se encuentren realmente presentes (p.185). Suponerlo equivaldría a suponer, entre los chané, una credulidad excesiva, similar a aquella adjudicada a los «primitivos» (p.187); y, por tanto, una ausencia de una solemnidad supuestamente requerida por el rito, que finalmente explicaría las acusaciones de falsedad o de falta de autenticidad y la repetición, desde hace casi un siglo, de las mismas melancólicas conclusiones acerca del declive de la máscara, el relajamiento de las normas, la pérdida de sentido y la desintegración del rito a favor de un entretenimiento lúdico.

Villar y Bossert toman, pues, distancia de una antropología que no presta atención al escepticismo de los otros (p. 187) y que pretende, sobre todo, que las teorías indígenas sean ortodoxas y coherentes (p. 203). Un alejamiento que, dicho sea de paso, hace pensar en la crítica que requiere aún una antropología como la andina.

A partir de su propia observación etnográfica, los autores proponen que la máscara funcione como un espacio de reflexión sobre la muerte pero que no es un símbolo *per se* de los muertos, sino que solo lo es en el contexto ritual. La eficacia de la máscara chané no provendría, pues, de un sistema de creencias o de una ideología articulada, sino más bien de una cierta capacidad para evocar, en contextos particulares, una suerte de conciencia de la finitud (p. 204).

El octavo artículo etnográfico, escrito por el otro compilador del libro, Dimitri Karadimas, gira en torno de la construcción del sujeto y la percepción de la alteridad entre los miraña de la Amazonía colombiana. Aquí, Karadimas, anticipándose un poco a su corolario, reflexiona ya en clave generalizadora. Cuestiona, por ejemplo, la utilidad de esbozar una teoría general sobre la máscara en la Amazonía, y afirma que, en tanto que artefacto en un contexto ritual dado, solo puede ser cabalmente comprendida a través de la etnografía (p. 206).

El tema específico de este artículo es, sin embargo, la experiencia que tiene el enmascarado del estado de ancestralidad. Por medio de una aproximación fenomenológica, y de explicaciones de corte psicológico y actitudinal, el autor compara la experiencia del portador de la máscara a la de ser considerado como una divinidad y un ser anónimo.

El antepenúltimo artículo es el de Carlos Fausto. Su texto intenta explicar la relativa ausencia de máscaras entre los tupí, por medio de sus vínculos con la oralidad, la

objetivación de las relaciones sociales y la importancia otorgada a la reciprocidad (p. 230). La ausencia de máscaras entre los tupí estaría relacionada, según Fausto, con el acento puesto en las relaciones de predación y con un cierto desinterés por los vínculos de reciprocidad.

Fausto compara, además, las máscaras y los trofeos. Por un lado, aquellas encarnarían ciertas clases de entidades y con las que ayudarían a renovar relaciones de reciprocidad regulares. En consecuencia, las máscaras poseerían una temporalidad continua. Por otro lado, los trofeos representarían individuos singulares y grandes predadores, y servirían para generalizar los efectos de un evento singular en el curso de un rito único. En contraste con la máscara, su temporalidad sería puntual, pues indicaría un evento histórico. En suma, ambos —el trofeo y la máscara— serían complementarios con respecto a la representación ritual de las relaciones con el otro. Estos contrastes animan a Fausto a ensayar una definición: la máscara amerindia sería el rostro de algo no humano que constituiría, al mismo tiempo, una persona humana (p. 240); esto es la revelación de una cierta virtualidad humana de los animales —pues, gracias a ella, se tornan personas dotadas de capacidades de comunicación e intencionalidad (p. 241)—.

El penúltimo artículo del libro, de Mickaël Brohan, se distingue de los otros, en primer lugar, en que es menos ambicioso que los otros (aunque no por ello menos interesante): ninguna teoría general se desprende de él. En segundo lugar, Brohan no trata de un objeto etnográfico contemporáneo, sino de una antigua pieza de museo. Luego de un breve balance positivo de la veintena de instituciones sudamericanas y europeas que poseen colecciones etnográficas amazónicas, el autor se concentra en una colección poco conocida del museo regional de historia natural de La Rochelle. Esta colección posee una máscara de factura única proveniente del noroeste amazónico, cuyos datos, sin embargo, se habrían perdido junto con la memoria escrita por el coleccionista y el informe previo a su compra por la municipalidad de Marsella (p. 257).

Brohan sugiere que esta máscara es, en realidad, un ejemplo de *tourist art*, y probablemente una pieza hecha a pedido por un coleccionista deseoso de hacerse representar cierta entidad espiritual amazónica. El autor aprovecha para recordar que el estudio de los procesos de cambios artísticos en la Amazonía, sobre todo a partir de la aparición del *tourist art* es prácticamente inexistente. De hecho, no se habría hecho nunca un estudio sobre las implicaciones y consecuencias de su comercialización (p. 271). Aunque estos estudios tampoco se han desarrollado mucho en los Andes, la literatura sobre las «artesanías» amazónicas parece, pues, menos abundante que la del caso andino.

Finalmente, el texto que cierra el libro, es un colofón de Dimitri Karadimas que, al igual que Goulard en la presentación, ensaya una teoría antropológica de la máscara en la amazonía indígena. Karadimas intenta sintetizar las características de la máscara amazónica mencionadas por los otros autores. Así, las más notorias quizá sean su disociación de las mujeres, y su estrecha relación con los aerófonos (p. 290). Pero hay otras más. En primer lugar, en los rituales, las máscaras subrayarían la presencia de seres adscritos a la alteridad o al pasado. En segundo

lugar, ellas delimitarían las fronteras de un espacio bastante particular: el interior de la máscara, que está vacío, pues ninguna persona lo habita, ni su ocupante es nombrado o siquiera clasificado (p. 280).

Una tercera característica a notar es la representación de lo no humano por medio de rasgos parcialmente humanos. Karadimas agrega que esta última bien podría ser una característica de las máscaras amerindias, a condición de tomar en cuenta ciertas excepciones: las representaciones de los romanos durante la pasión de Cristo, las danzas de moros y cristianos y, en general, los casos que narran episodios históricos. A diferencia de las máscaras europeas, en el mundo amerindio, estas no hacen referencia a clases o funciones sociales específicas. La máscara en la Amazonía se situaría, más bien, en un registro ontológico cuyas oposiciones se jugarían sobre relaciones cosmológicas mayores (p. 281).

Este contraste con Europa nos recuerda, de hecho, la condición esencialmente mestiza del mundo indígena del área andina, donde se encuentran, con igual abundancia, tanto las reglas como las excepciones mencionadas por Karadimas. De hecho, este mismo autor, en su anterior contribución, aludía ya a las máscaras mortuorias andinas (p. 223), haciendo así la única referencia del libro a la necesidad de comparar la Amazonía con los Andes.

Como Dimitri Karadimas en su colofón y a propósito de los miraña de la Amazonía colombiana, casi todos los otros autores concuerdan en señalar la estrecha relación entre la máscara y la representación de la alteridad. Así, Barcelos Neto describe, entre los wauja, unas máscaras que personifican los *apapaatai*, los seres prototípicos de la alteridad. En el caso de la máscara wayana, descrito por Hussak van Velthem, la máscara es la expresión de la anatomía de *lolokimë*, entidad de la categoría de los no humanos. Las máscaras, pues, se definen por negación: aquello que no son los humanos o aquello que ya no está vivo en este mundo. Estos tres casos, al menos, parecen confirmar la recurrencia de la asociación de las máscaras y la alteridad extrema.

Pero hay otro punto que llama la atención en varios de los textos de esta compilación: la falta de una definición de máscara que —sea por criterios morfológicos, semióticos u otros—, la distinga de otros artefactos cuya cercanía parece dejar un halo de confusión en algunos autores. En su presentación, Goulard se contenta con anotar que las máscaras amazónicas pueden cubrir parte del cuerpo del portador o su totalidad. De hecho, para Barcelos Neto, y a propósito del caso del alto Xingu, la máscara es ante todo un vestido (p. 33). Por su parte, Karadimas también habla del disfraz-máscara, pero sin discutir sus diferencias (p. 225). En general, ninguno de los autores se detiene mucho en considerar las posibilidades de distinguirlas o de emplear una categoría que las abarque a ambas. De hecho, el único que alude al problema, de manera algo tangencial, es Carlos Fausto (p. 231). ¿Cuál es, pues, el criterio y la pertinencia de la categoría de «máscara»? ¿Qué nos permitiría, pues, usar una categoría que lo considera distinto del disfraz o de otras técnicas de encubrimiento u ornamentación?

Fuera ya del contenido escrito, cabe notar también que el libro cuenta con un abundante material fotográfico, tanto a color como en blanco y negro. Su

abundancia y calidad hacen justicia a un objeto de evidente carga estética como la máscara.

Finalmente, creemos que la lectura de este libro es altamente recomendable, tanto para los especialistas en el área amazónica, como para los interesados en los pueblos indígenas de América en general. El conjunto de sus artículos encuentra un equilibrio difícil pero eficaz entre la heterogeneidad de las perspectivas en torno a un mismo tema. La mayoría de los autores dialogan entre ellos y toman los riesgos sin los cuales ninguna hipótesis podría ser lanzada. De hecho, su publicación contribuye a llenar un vacío sorprendente en los estudios amerindios. Como lo recuerda Karadimas, en el corolario, los estudios sobre máscaras en Sudamérica son relativamente escasos, sobre todo si los comparamos con los de África o de Papúa Nueva-Guinea.

Juan Javier RIVERA ANDÍA